

Jürgen HABERMAS

WIARA I WIEDZA

Wystąpienie Laureata Pokojowej Nagrody Księgarzy Niemieckich, 2001

Kiedy ciśnienie aktualnych wydarzeń pozbawia nas swobody wyboru tematu, wielka jest pokusa, by stanąć do wyścigu z Johnami Waynami „wśród nas intelektualistów”, o to, który z nas najszybciej strzeli z biodra. Jeszcze niedawno spory koncentrowały się wokół zupełnie innego tematu – kwestii, czy i na ile mamy poddać się inżynieryjno-genetycznej samoinstrumentalizacji lub dążyć wręcz do samooptymalizacji. Właśnie o pierwsze kroki stawiane na tej drodze rozgorzał spór pomiędzy rzecznikami dwóch wielkich potęg wiary – zinstytucjonalizowanej nauki i Kościoła. Obawy pierwszej strony dotyczyły obskurantyzmu i kierowanego sceptycyzmem wobec nauki osłaniania archaicznych relikwów emocjonalnych, strona druga zwracała się przeciw scjentystycznej wierze w postępową głoszoną przez podkopującą moralność, brutalny naturalizm. Tymczasem 11 września napięcie pomiędzy społeczeństwem laickim a religią eksplodowało w całkiem inny sposób.

Zdecydowani na samobójstwo mordercy, którzy przekształcili cywilne samoloty pasażerskie w żywe pociski i skierowali je przeciw kapitalistycznym cytadelom zachodniej cywilizacji, kierowali się – jak tymczasem dowiedzieliśmy się z testamentu Atty i z ust Usamy bin Ladena – przekonaniem religijnym. Dla nich symbole zglobalizowanej nowoczesności stanowią wcielenie Wielkiego Szatana. Ale także nam, zwykłym świadkom „apokalitycznych” wydarzeń na ekranie, narzucały się obrazy biblijne. I także język odwetu, którym na Niepojęte zareagował najpierw – powtarzam: najpierw – amerykański prezydent, zyskał starotestamentowy ton. Jak gdyby w swym zaślepieniu zamach poruszył w głębi zse-

kularyzowanego społeczeństwa religijną strunę – wszędzie wypełniały się synagogi, kościoły, meczety. Ten podskórny związek nie doprowadził jednak zebranej trzy tygodnie temu na nowojorskim stadionie obywatelskiej wspólnoty żałobników do symetrycznej eskalacji nienawiści: przy całym patriotyzmie nie zabrzmiał okrzyk o wojenne rozszerzenie prawa karnego.

Mimo swego religijnego języka fundamentalizm stanowi fenomen całkowicie nowoczesny. U islamskich zamachowców natychmiast rzuciła się w oczy nierównoczesność motywów i środków. Znalazła w niej swe odbicie powstała dopiero w wyniku przyspieszonej i radykalnie wykończającej modernizacji nierównoczesność kultury i społeczeństwa charakteryzująca kraje, z których pochodzili sprawcy. To, czego nam – w szczęśliwszych okolicznościach – dane było doświadczyć jako procesu bądź co bądź twórczego niszczenia, w krajach, o których mowa, nie stanowi odczuwalnej kompensacji za ból rozpadu tradycyjnych form życia. Perspektywa poprawy warunków życiowych to nie wszystko. Decydujące okazują się zablokowane przez poczucie poniżenia przemiany duchowe, które na płaszczyźnie politycznej realizuje się przez oddzielenie religii od państwa. Ale, jak dowodzi spór o technologie genetyczne, także w Europie, której mocą historii dane były całe wieki na to, by mogła wykształcić konstruktywne podejście do Janusowej w swej istocie nowoczesności, „kwestia sekularyzacji” wywołuje sprzeczne emocje.

Zaciekle ortodoksje spotkać można tak samo na Zachodzie, jak i na Bliskim i Dalszym Wschodzie, pośród chrześcijan i żydów tak samo, jak wśród muzułmanów. Kto chce uniknąć wojny kultur, powinien przypomnieć sobie nie zakończoną dialektykę własnego, zachodniego procesu sekularyzacji. „Wojna z terroryzmem” nie jest wojną, a w terroryzmie znajduje swój wyraz także fatalnie nieme zderzenie światów, które ponad milczącą przemocą terrorystów i rakiet muszą rozwinąć wspólny język. W obliczu rozprzestrzeniającej się, mimo podzielonych rynków, globalizacji wielu z nas miało nadzieję, że polityczność powróci w innej formie – nie w pierwotnej postaci Hobbesowskiego państwa bezpieczeństwa, a więc w wymiarze policji, tajnych służb i wojska, ale jako formująca, cywilizująca siła obejmująca swym zasięgiem cały świat. W tej chwili zostało nam niewiele więcej oprócz nikłej nadziei na wybiegi rozumu i odrobinę zastanowienia nad sobą. Bo owa rysa braku języka dzieli także nasz dom. Niebezpieczeństwa sekularyzacji, która gdzie indziej „wyszła z kolein”, uda się nam oszacować tylko wtedy, gdy uświadomimy sobie, co oznacza sekularyzacja w naszych posttlaickich społeczeństwach. Dlatego zdecydowałem się podjąć stary temat „Wiara i Wiedza”. Proszę nie oczekiwać jednak rytualnego przemówienia, które dzieli salę na tych, którzy wiwatują na stojąco i tych, którzy pozostają na swych krzesłach.

Sekularyzacja w społeczeństwie postlaickim

Pojecie „sekularyzacja” odnosiło się początkowo do sfery prawa i oznaczało wymuszone przekazanie dóbr kościelnych świeckiej władzy państwowej. Później określano nim całość procesów kulturowych i społecznych składających się na powstanie nowoczesności. Od tej pory – w zależności od tego, czy na pierwszy plan wysuwane jest udane oswojenie kościelnego autorytetu przez władzę świecką czy akt sprzecznego z prawem przywłaszczenia – z pojęciem sekularyzacji wiążą się przeciwstawne oceny. Według pierwszej z tych interpretacji religijne formy myślenia i życia zastępowane są racjonalnymi, a w każdym razie lepszymi ekwiwalentami. Interpretacja druga dyskryminuje nowoczesne formy życia i myślenia jako nieprawomocnie przywłaszczone dobra. Odwołujący się do optymistycznej wiary w postęp model wyparcia skłaniać się będzie ku pojęciu nowoczesności odczarowanej, natomiast kierujący się duchem teorii upadku model wywłaszczenia – ku nowoczesności bezdomnej. Obie interpretacje zawierają jednak ten sam błąd. Traktują sekularyzację jako swego rodzaju grę o sumie zerowej pomiędzy rozpetanymi przez kapitalizm wytwórczymi siłami nauki i techniki, a hamującymi potęgami religii i Kościoła. Każda ze stron może wygrać tylko kosztem drugiej i to według liberalnych reguł gry, które faworyzują siły napędzające nowożytność.

Obraz ten nie pasuje jednak do społeczeństwa postlaickiego, które nastawiło się na kontynuację wspólnot religijnych w nieustannie sekularyzującym się społeczeństwie. Pomija też cywilizującą rolę demokratycznie oświeconego *common sensu*, który w hałasie głosów toczących wojnę kultur toruje sobie własną drogę, formując między nauką a religią jakby trzecią partię. Z pewnością, z punktu widzenia państwa liberalnego na określenie „rozumne” zasługują tylko te wspólnoty religijne, które same, z przekonania, rezygnują z forsowania przemocą swoich prawd wiary. Owo przekonanie jest wynikiem trojkiego rodzaju refleksji wiernych na temat ich miejsca w społeczeństwie pluralistycznym. Świadomość religijna musi, po pierwsze, uporać się z dysonansem poznawczym, który jest następstwem konfrontacji z innymi wyznaniem i religiami. Po drugie, musi przyjąć autorytet nauk, do których należy społeczny monopol wiedzy o świecie. Wreszcie musi uznać przesłanki państwa konstytucyjnego, którego podstawę stanowi moralność świecka. Bez tej potrójnej dynamiki ukierunkowania refleksji religie monoteistyczne w bezwzględnie modernizowanym społeczeństwie rozwijają potencjał destrukcyjny. Zwrot „ukierunkowanie refleksji” nasuwa oczywiście fałszywe wyobrażenie jednostronnie dokonanego i zakończonemu procesowi. W rzeczywistości chodzi tu o wysiłek refleksji podejmowany i kontynu-

wany przy każdym nowo wybuchającym konflikcie na forach demokratycznej opinii publicznej.

W chwili, gdy kwestia o znaczeniu egzystencjalnym staje na porządku dziennym debat politycznych – pomyślcie Państwo na przykład o inżynierii genetycznej – wierzący czy niewierzący obywatele o zaimpregnowanych przez światopoglądy przekonaniach zderzają się ze sobą i – mierząc się z kakofonią stanowisk publicznych debat – doświadczają gorszącego faktu pluralizmu światopoglądowego. Ucząc się obchodzenia z tym faktem bez użycia siły przy równoczesnej świadomości własnej omylności, a więc nie zrywając społecznych więzi wspólnoty politycznej, obywatele uczą się zarazem, co oznaczają w społeczeństwie postlaickim zapisane w konstytucji świeckie podstawy decyzji. W sporze między racjami nauki i religii światopoglądowo neutralne państwo nie przesądza politycznych decyzji na korzyść jednej ze stron. Spluralizowany rozum publiczności złożonej z obywateli państwa kieruje się dynamiką sekularyzacji jedynie o tyle, o ile w rezultacie zmusza go ona do zachowania równego dystansu wobec silnych tradycji i światopoglądowych treści. Nie rezygnując z samodzielności, pozostaje osmotycznie otwarty na obie strony i gotowy, by się uczyć.

Oczywiście *common sense*, który łączy się co do wielu zjawisk tego świata, musi bez zastrzeżeń otworzyć się na oświecenie oferowane przez naukę. Wnikające w nasze życie teorie naukowe pozostawiają jednak zasadniczo niezmienione ramy naszej wiedzy potocznej, które zazębiają się z naszą samowiedzą jako osób obdarzonych zdolnością do mówienia i działania. Kiedy uczymy się czegoś nowego o świecie i o nas jako istotach w tym świecie żyjących, zmienia się treść naszej samowiedzy. Kopernik i Darwin zrewolucjonizowali geocentryczny i antropocentryczny obraz świata. Rozbicie astronomicznego złudzenia o biegu ciał niebieskich pozostawiło jednak w świecie przez nas przeżywanym mniej wyraźne ślady niż zabranie nam przez biologię złudzeń co do miejsca człowieka w przyrodzie. Zdobyte nauki wydają się tym mocniej niepokoić, im bliżej sięgają naszego ciała. Badania nad mózgiem dostarczają nam wiedzy o fizjologii naszej świadomości. Ale czy dzięki nim zmienia się towarzysząca wszystkim naszym działaniom intuicyjna świadomość dotycząca sprawstwa i poczytalności?

Gdy wraz z Maxem Weberem skierujemy wzrok na początki „odczarowania świata”, uświadomimy sobie, o co toczy się gra. Przyroda ulega depersonalizacji w stopniu, w jakim udostępniana jest obiektywizującej obserwacji i interpretacji przyczynowej. Naukowo zbadana przyroda wymyka się ze społecznego systemu odniesień przeżywających, rozmawiających ze sobą i działających osób, które wzajemnie przypisują sobie zamiary i motywy. Co stanie się dalej z tymi osobami, jeśli w coraz większym stopniu zdecydują się definiować siebie poprzez opisy

przyrodnicze? Czy na samym końcu niezgodna z intuicją wiedza nauki będzie nie tylko pouczać *common sense*, lecz całkowicie go pochłonie? Pytanie to postawił filozof Wilfrid Sellars już w roku 1960 w sławnym wykładzie „Philosophy and the Scientific Image of Man”. Jego odpowiedzią był scenariusz rozwoju społeczeństwa, w którym staroświeckie gry językowe naszej codzienności zniesione zostają na rzecz obiektywizującego opisu procesów świadomości.

Perspektywę tej naturalizacji ducha stanowi naukowy obraz człowieka w ekstensjonalnej pojęciowości fizyki, neuropsychologii czy teorii ewolucji, który całkowicie pozbawi społecznego kontekstu także naszą samowiedzę. Może to się udać oczywiście jedynie wtedy, gdy intencjonalność ludzkiej świadomości i normatywność naszego działania bez reszty znajdą swe miejsce w takim autoopisie. Stosowne teorie musiałyby być w stanie wyjaśnić na przykład, jak osoby mogą wypełniać bądź łamać reguły – gramatyczne, pojęciowe czy moralne. Uczniowie Sellarsa fałszywie zrozumieli aporetyczny eksperyment myślowy swojego nauczyciela jako program badawczy. Zamiar przyrodoznawczej modernizacji naszej potocznej psychologii doprowadził do prób stworzenia semantyki, która stara się wyjaśnić treści myśli sięgając do biologii. Ale nawet najbardziej zaawansowane początki wydają się skazane na niepowodzenie, gdyż pojęcie celowości wprowadzone przez nas w darwinowską grę językową mutacji i przystosowania, selekcji i przetrwania wydaje się zbyt ubogie, by sięgnąć różnicy pomiędzy bytem a powinnością, o którą nam chodzi, gdy naruszamy reguły – kiedy używamy predykatu „błądny” lub gdy przekraczamy nakaz moralny.

Kiedy opisujemy, jak osoba uczyniła coś, czego nie chciała i czego nie powinna była robić, mamy do czynienia z opisem tej osoby, w którym nie jest ona jednak obiektem w sensie nauk przyrodniczych. W opis osób wchodzi niepostrzeżenie momenty przednaukowej samowiedzy podmiotów zdolnych do mówienia i działania. Opisując jakiś proces jako działanie osoby, wiemy, że opisujemy coś, czego nie można ująć jako procesu przyrody, lecz coś, co w razie potrzeby może wymagać usprawiedliwienia. W tle znajduje się obraz osób, które mogą od siebie nawzajem żądać zdania rachunku, osób, które od początku uwikłane są w normatywnie uregulowane interakcje i które spotykają się w uniwersum publicznych uzasadnień.

Owa obecna w tle naszej codzienności perspektywa stanowi odpowiedź na pytanie o różnicę pomiędzy językową grą usprawiedliwienia a czystym opisem. Istnienie tego dualizmu stanowi granicę także dla nie-redukcyjnych strategii interpretacyjnych. Także i one podejmują opis z perspektywy obserwatora, który niekoniecznie da się przyjąć i podporządkować perspektywie uczestnika naszej świadomości powszedniej (z której korzysta także praktyka usprawiedliwienia w badaniach).

W codziennych kontaktach nasze spojrzenie skierowane jest na adresatów, którzy stanowią nasze „ty”. Tylko w takim nastawieniu na drugą osobę rozumiemy „Tak” i „Nie” Innego, możliwe do skrytykowania stanowiska, które jesteśmy sobie nawzajem winni i których od siebie oczekujemy. To właśnie świadomość sprawstwa, z którego trzeba zdać rachunek, stanowi istotę samowiedzy, która dostępna jest jedynie z perspektywy uczestnika i wymyka się rewizji obserwacji naukowej. Scjencystyczna wiara w naukę w przyszłości zastępująca, a nie tylko uzupełniająca personalną samowiedzę, nie jest nauką, lecz marną filozofią. Żadna nauka nie wyzwoli naukowo oświeconego *common sense* od osądzania na przykład, jak w ramach opisu stosowanego przez biologię molekularną, który umożliwia interwencje genetyczne, powinniśmy traktować przedosobowe życie ludzkie.

Wspólnotowe tłumaczenie treści religijnych

Common sense zająbia się więc ze świadomością osób, które mają inicjatywę, popełniają błędy i mogą je naprawiać. Opiera się na własnej, innej niż w naukach, strukturze perspektyw. Ta sama świadomość autonomii, niemożliwa do uchwycenia przez naturalizm, uzasadnia z drugiej strony także dystans wobec przekazu religijnego, z którego normatywnych treści korzystamy. Żądając racjonalnego uzasadnienia naukowe oświecenie wydaje się jednak przeciągać na swoją stronę *common sense*, który znalazł swoje miejsce w skonstruowanej według praw rozumu budowli demokratycznego państwa konstytucyjnego. Z pewnością, egalitarne prawo rozumu ma także korzenie religijne sięgające tej samej rewolucji w sposobie myślenia, która wiąże się z sukcesem wielkich religii światowych. Ale wynikająca z praw rozumu legitymizacja prawa i polityki czerpie z dawno zlaicyzowanych źródeł przekazu religijnego. W stosunku do religii demokratycznie oświecony *common sense* oparty jest na zasadach, które możliwe są do zaakceptowania nie tylko dla członków jednej wspólnoty wyznaniowej. Dlatego z kolei państwo liberalne budzi u ludzi wierzących podejrzenie, że zachodnia sekularyzacja mogłaby się okazać ulicą jednokierunkową, gdzie miejsce religii jest na poboczu.

Drugą stroną wolności religijnej stanowi faktyczne rozbrojenie pluralizmu światopoglądowego, którego ciężar rozkładał się nierównomiernie. Jak dotąd państwo liberalne domagało się jedynie od swych wierzących obywateli, by dzielili swoją tożsamość w pewnym sensie na część prywatną i część publiczną. To oni muszą tłumaczyć swe religijne przekonania na język świecki, zanim ich argumenty znajdą szansę na akceptację większości. Tak czynią dziś katolicy i protestanci, domagając się dla zapłodnionej poza ustrojem matki komórki jajowej praw człowie-

ka lub podejmując (prawdopodobnie przedwcześnie) próby przetłumaczenia pojęcia podobieństwa stworzenia ludzkiego do Boga na świecki język konstytucji. Poszukiwanie podstaw, na których mogłaby się oprzeć powszechna akceptacja decyzji, tylko wtedy nie prowadziłyby do nieuczciwego wykluczenia religii z życia publicznego i tylko wtedy nie odcinałyby zsekularyzowanego społeczeństwa od zasobów treści umożliwiających nadawanie sensu rzeczywistości, gdyby także strona świecka zachowała wrażliwość na siłę artykulacji właściwą językom religijnym. Granica pomiędzy uzasadnieniami świeckimi i religijnymi jest i tak płynna. Dlatego ustalenie tej spornej granicy powinno stać się zadaniem dla całej wspólnoty, zadaniem, które od każdej ze stron wymaga uwzględnienia perspektywy strony przeciwnej.

Polityka liberalna nie powinna eksternalizować permanentnego sporu na temat świeckiej samowiedzy społeczeństwa, czyli przesuwając go do głów ludzi wierzących. Demokratycznie oświecony *common sense* nie stanowi liczby pojedynczej, lecz opisuje mentalną konstytucję wielogłosowej opinii publicznej. Laickie większości nie mogą w takich kwestiach forsować żadnych postanowień, póki nie udzielą posłuchu sprzeciwowi oponentów, którzy czują się urażeni w swoich przekonaniach religijnych. Sprzeciwy te muszą traktować jako pewnego rodzaju *veto* do czasu, gdy sprawdzą, czego mogą się z nich nauczyć. Zważywszy na religijne pochodzenie swych moralnych podstaw, państwo liberalne powinno liczyć się z tym, że w obliczu nowych wyzwań „kultura powszedniego ludzkiego rozumu” (Hegel) nie osiągnie tego poziomu artykulacji, który był właściwy jej początkom. Język rynku wciska się wszystkimi porami w naszą codzienność i wtłacza wszystkie relacje międzyludzkie w schemat zorientowany według własnych preferencji. Społeczna więź zawiązywana mocą wzajemnego poszanowania nie da się jednak wpisać w pojęcia kontraktu, racjonalnego wyboru i maksymalizacji korzyści.

Dlatego Kant nie chciał, by kategoryczna powinność rozplynęła się w odmętach oświeconych interesów własnych. Rozszerzył wolność jednostki ku autonomii i tym samym stworzył pierwszy po końcu metafizyki wielki przykład sekularyzującej a zarazem ocalającej dekonstrukcji prawd wiary. Konieczność wypełniania powinności moralnych jest u Kanta wyraźnie słyszalnym echem autorytetu boskich przykazań. Co prawda, jego pojęcie autonomii niszczy tradycyjne wyobrażenie o człowieku jako dziecku bożym, ale uprzedza równocześnie banalne konsekwencje wyjaławiającej deflacji treści religijnych, która jest konsekwencją ich krytycznego przyswojenia. Mniej przekonująca wydaje się dziś późniejsza kantowska próba przetłumaczenia radykalnego zła z języka religii na język religii rozumu. Jak uczy pozbawione zahamowań obchodzenie się z tym biblijnym dziedzictwem, wciąż jeszcze nie dysponujemy stosownym pojęciem semantycznej różnicy pomiędzy tym, co jest moral-

nie niewłaściwe, a tym, co do głębi złe. Nie ma diabła, lecz wciąż jeszcze szaleje upadły archanioł – w monstrualnym czynie, który jest odwróceniem dobra, ale także w niepohamowanej żądzy odwetu, która postępuje krok w krok za nim.

Języki świeckie, które jedynie eliminują to, co było kiedyś, pozostawiają rozdrażnienie. Utracono coś, kiedy grzech zmienił się w winę, a wystąpienie wobec bożych nakazów w przekroczenie ludzkich praw, z pragnieniem bowiem uzyskania przebaczenia wciąż jeszcze związane jest wolne od sentymentalizmu pragnienie, by odwrócić cierpienie, które sprawiliśmy drugiemu. A jakże dopiero niepokoi nieodwracalność przeszłego cierpienia – krzywdy niewinnie cierpiących, poniżonych, zamordowanych – gdy zadośćuczynienie przekracza wszelką ludzką miarę. Zagubiona nadzieja na zmartwychwstanie pozostawia bolesną pustkę. Uzasadniony sceptycyzm Horkheimera – „zamordowani pozostaną zamordowanymi” – wobec przesadnej nadziei Benjamina na zadośćczyniącą siłę ludzkiej pamięci nie neguje bezsilnego impulsu, by zmienić coś w tym, co niezmiennalne. Korespondencja między Benjamins i Horkheimerem powstała wiosną 1937 r. Po Holocauście zarówno ów prawdziwy impuls, jak i jego bezsiła znalazły swą kontynuację w równie koniecznej, co beznadziejnej praktyce „pracy nad przeszłością” (Adorno). W sposób ukryty impuls ten wyraża się także w nabrzmiewającym lamencie – powinienem to może powiedzieć właśnie tutaj – dotyczącym niestosowności tej praktyki. W takich chwilach niewierzący synowie i córki nowoczesności wierzą, że są sobie nawzajem winni coś więcej, a także, że potrzebują czegoś więcej niż to, co dostępne z tradycji religijnej w tłumaczeniu: jakby jej semantyczny potencjał nie był jeszcze w pełni wykorzystany.

Uczenie się z własnej historii

Ta ambiwalencja może prowadzić do racjonalnego stanowiska, które każe zachować dystans do religii, bez zamykania się na jej perspektywę. Postawa ta może naprowadzić samoświecenie rozdartego wojną kultur społeczeństwa obywatelskiego na właściwą drogę. Społeczeństwo post-sekularne kontynuuje pracę, którą religia rozpoczęła nad mitem, w odniesieniu do samej religii – oczywiście nie w nieprawym z pochodzenia zamiarze wrogiego jej przejęcia, lecz by we własnym domu przeciwstawić się pełzającej entropii mizernych zasobów sensu. Demokratycznie oświecony *common sense* musi obawiać się także medialnego zobojętnienia i rozgadanego trywializowania różnic w zakresie wagi problemów. Odczucia moralne, których dostatecznie zróżnicowana artykulacja była dotąd możliwa tylko w języku religijnym, mogą liczyć na ogólny oddźwięk, jeśli dla spraw prawie zapomnianych, lecz implicite brakują-

cych uda się znaleźć ocalające sformułowania. Udaje się to rzadko, ale jednak. Sekularyzacja, która nie niszczy, dokonuje się w trybie przekładu. Oto, czego Zachód jako potęga sekularyzująca o światowym zasięgu może nauczyć się z własnej historii. W przeciwnym razie Zachód ukazywać się będzie światu arabskiemu jedynie jako krzyżowiec lub potęga handlowa.

W debacie na temat traktowania ludzkich embrionów wiele głosów wciąż jeszcze powołuje się na Księgę Rodzaju (Rdz 1, 27): „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył”. Nie trzeba wierzyć w to, że Bóg, który jest miłością, stwarza w Adamie i Ewie istoty wolne, które są do niego podobne, by zrozumieć, o co chodzi w byciu obrazem bożym. Nie ma miłości bez poznania w innym, wolności bez wzajemnego poszanowania. Dlatego „ty” w postaci ludzkiej musi być ze swej strony wolne, by móc odpowiedzieć na upodobanie Boga. Pomimo tego, że człowiek jest obrazem Boga, przedstawiany jest oczywiście także jako Jego stworzenie. Ze względu na swe pochodzenie nie może być równy Bogu. Ujęcie człowieka jako stworzenia i obrazu Boga wyraża pewną intuicję, która w naszym kontekście mówi coś nawet ludziom religijnie niemuzykalnym, do których się zaliczam. Hegel miał wyczucie różnicy pomiędzy boskim „stworzeniem” a samym tylko „pochodzeniem” od Boga. Bóg tylko tak długo będzie „Bogiem ludzi wolnych”, jak długo nie będziemy starali się zatrzeć absolutnej różnicy między Stwórcą a stworzeniem. Tylko tak długo nadanie formy przez Boga nie będzie stanowiło zdeterminowania, które przeszkadza w samostanowieniu człowieka.

Stwórca, ponieważ jest zarówno Stworzycielem, jak i Zbawicielem, nie musi kierować się – jak technik – prawami natury lub – jak informatyk – regułami określonego kodu. Powołujący do życia głos Boga komunikuje od samego początku w obrębie wrażliwego moralnie Uniwersum. Bóg może stanowić o człowieku dlatego, że człowieka równocześnie uzdalnia do wolności i do niej zobowiązuje.

Nie trzeba przy tym wierzyć w przesłanki teologiczne, by zrozumieć, że gdyby przyjęta w pojęciu stworzenia różnica znikła, a na miejsce Boga wstąpił *peer* (towarzysz), gdyby człowiek według własnych preferencji ingerował w będącą dziełem przypadku kombinację rodzicielskich chromosomów, nie mogąc w zamian przynajmniej kontrfaktualnie zakładać konsensusu z innym, którego zmiana ta dotyczy, to byłby to zupełnie inny rodzaj zależności niż zależność przyczynowa. Interpretacja ta prowadzi do pytania, którym zajmowałem się w związku z inną kwestią. Czy pierwszy człowiek, który według własnych preferencji zdeterminuje innego człowieka w jego naturalnym „Sosein”, nie musiałby zarazem zniszczyć tej samej wolności, która istnieje między równymi, by zagwarantować ich różność?

Jürgen HABERMAS

GLAUBEN UND WISSEN

**Die Rede des diesjährigen [2001] Friedenspreisträgers
des Börsenvereins des deutschen Buchhandels**

„Frankfurter Allgemeine Zeitung“, Montag, 15. Oktober 2001, Nr.
239, Seite 9. – Übersetzt und veröffentlicht mit der Genehmigung der
„Frankfurter Allgemeine Zeitung GmbH“.